

WĄTKI ANTYCZNE W ETYCE KARTEZJUSZA

1. Miejsce etyki w systemie filozoficznym Kartezjusza

Nie ulega wątpliwości, iż Kartezjusz nie pozostawił systematycznie opracowanej etyki. Niemniej, w jego spuściźnie znajdujemy wiele materiału, który pozwala dokonać rekonstrukcji Kartezjuszowej teorii etycznej. Szczególne znaczenie, oprócz *Rozprawy o metodzie*, *Zasad filozofii*, korespondencji z Meslandem i Mersenne'em, mają tu *Listy do księżniczki Elżbiety*. Właśnie w nich bardzo wyraźnie uwidacznia się wpływ antycznych teorii etycznych: stoików, epikurejczyków i do pewnego stopnia Arystotelesa. Zainteresowanie etyką antyczną w świecie chrześcijańskim sięga odległych czasów pierwszych ojców Kościoła. Zwłaszcza stoicyzm rzymski (Cyceron, Seneka) wywarł znaczący wpływ na Tertuliana i św. Augustyna. Istotne znaczenie dla ukształtowania się stanowiska Kartezjusza miał także francuski neostoicyzm XVI i XVII w. Autor *Rozprawy o metodzie* dojrzał intelektualnie w atmosferze późnej scholastyki (edukacja w kolegium jezuickim w La Flèche), sceptycyzmu i stoicyzmu (J. Lipsius i jego francuski propagator i kontynuator G. du Vair, jak też M. de Montaigne pozostający pod wpływem obu, zwłaszcza Lipsiusa, oraz P. Charron reprezentujący przede wszystkim orientację sceptyczną). Francuscy neostoicy szukali inspiracji głównie u Seneki i Epikteta, lecz Cyceron, łączący w swych kon-

cepcjach różne kierunki filozoficzne, własne idee etyczne, w znacznej mierze uformowane pod wpływem stoików greckich, lecz nie pozbawione nowych elementów, zaszczerpił różnym myślicielom chrześcijańskim nie tylko doby renesansu i baroku, lecz przede wszystkim średniowiecza (scholastyki). Stoicyzm poza tym, jak starał się wykazać A. MacIntyre, jest powtarzającą się w dziejach myśli zachodniej koncepcją etyczną, której żywot nie zakończył się wraz ze śmiercią cesarza Marka Aureliusza¹.

Na początku trzeciej części *Rozprawy o metodzie* Kartezjusz wprowadza pojęcie moralności tymczasowej (*une morale par provision*): [...] *aby nie pozostać zupełnie niezdecydowanym co do swych czynów w czasie, gdy rozum zniewala mnie ku temu w moim sądzie, oraz, aby nie zaprzestać od owej chwili żyć najszcześliwiej, jak tylko można, urobiłem sobie moralność tymczasową, składającą się zaledwie z trzech czy czterech zasad postępowania, którymi chętnie się z wami podzielę*². Określenie moralności jako tymczasowej nie jest zbyt fortunne, gdyż może sugerować zmienność lub zgoła dowolność czy wręcz prywatny charakter zasad moralnych. Zapoznavanie czytelników *Rozprawy* z takimi zasadami byłoby przejawem przesadnej szczerości autora, żyjącego w dobie nie znającej ekshibicjonizmu, z drugiej strony trudno przypuszczać, by filozof, świadom ich subiektywnej („prywatnej”) natury i niestałości, pragnął się nimi „chętnie podzielić”.

Zapewne „tymczasowy” charakter zasad moralności miał wskazywać na podstawowy cel badań filozoficznych, jakim było sformułowanie dobrze uzasadnionej teorii moralności lub rozu-

¹ Por. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, przeł. A. Chmielewski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1996, s. 306–308.

² R. Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, przeł. W. Wojciechowska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1981, s. 27.

mowo ugruntowanej etyki. Zasady moralności miałyby więc znaczenie praktyczne, ich status byłby prawdopodobny, lecz nie wykluczałoby to ich zgodności z przyszłymi, nie budzącymi wątpliwości zasadami etycznymi. Bardziej zasadne byłoby zatem nazywanie moralności, o której traktuje trzecia część *Rozprawy*, moralnością praktyczną³. Tym bardziej, że Kartezjusz wyraźnie mówi o potrzebie kierowania się jakimiś zasadami, by możliwym stało się działanie (czyny – *actions*) wskazane przez rozum i wybrane przez wolę.

Odpowiadając na *Zarzuty drugie*, w związku z rozważaniami dotyczącymi zakresu działania woli, Kartezjusz odróżnia potrzebę życia (*usum vitae*) od kontemplacji prawdy, wskazując, że *co dotyczy potrzeby życia, daleki jestem od tego, by utrzymywać, że trzeba uznawać tylko to, co jest jasno i wyraźnie poznane, owszem, sądzę przeciwnie, że wprawdzie nie należy zawsze spodziewać się [tylko] prawdopodobieństw, lecz niekiedy wybrać z wielu zupełnie nieznanych coś jednego i skoro zostało [już] wybrane, jak długo nie można mieć żadnych racji przeciwnych, nie mniej mocno przy nim obstawać, niż gdyby było ono wybrane na podstawie racji zupełnie jasno poznawalnych*⁴. Wcześniej w *Rozprawie o metodzie*, przedstawiając zasady moralności tymczasowej, w podobny sposób wskazywał na konieczność odwoływania się do wiedzy prawdopodobnej z braku możliwości uzyskania wiedzy pewnej: *Tak samo też jest prawdą zupełnie pewną, jako że czynności życiowe nie znoszą zwłoki, że winniśmy się trzymać mniemań najbardziej prawdopodobnych, skoro nie jest w naszej*

³ Takiego określenia używa J. Chevalier w swych wykładach wygłoszonych w Uniwersytecie w Grenoble w latach 1919–1920, a opublikowanych jako *Descartes*, Plon, Paris 1921.

⁴ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora oraz rozmowa z Burmanem*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958, s. 186.

*mocy rozpoznanie najprawdźwyszich; a nawet, jeśli nie dostrzeżliśmy więcej prawdopodobieństwa w jednych aniżeli w drugich, musimy jednakowoż opowiedzieć się przy jednych spośród nich i traktować je w następstwie nie jako wątpliwe, w tej mierze, w jakiej odnoszą się do praktycznego działania, lecz jako zupełnie prawdziwe i pewne, dzięki temu, że taka jest właśnie przyczyna, która skłoniła nas do ich przyjęcia*⁵.

W kwestii wyboru pomiędzy działaniami o tym samym stopniu uzasadnienia („mniemania o tym samym prawdopodobieństwie”) Kartezjusz użył argumentacji teoriodecyzyjnej: spośród r ó w n y c h [podkreślenie – M. K.] alternatyw należy wybrać jedną, gdyż działania praktyczne „nie znoszą zwłoki”. W rezultacie tego wyboru pozostałe alternatywy zostają odrzucone, a wybrana alternatywa staje się pewna, gdyż zdeterminowana przez konieczność wyboru⁶.

Gdy idzie o bardziej nas tu interesujące znaczenie tradycji antycznej dla stanowiska Kartezjusza, należy uznać, iż tak wyraźnie akcentowana przezeń różnica między kontemplacją prawdy a potrzebami życia, między pewną wiedzą teoretyczną a prawdopodobnymi mniemaniami praktycznymi (*les plus vraies opinions, les opinions plus probables* w *Rozprawie o metodzie*), stanowi nowożytną wersję opozycji między wiedzą i opinią (*episteme* i *doksa*), a w szczególności nawiązuje do Arystotelesowego przeciwstawienia wiedzy naukowej twórczości i działaniu. Wie-

⁵ R. Descartes, *Rozprawa...*, s. 29–30.

⁶ Przypomina to jedno z założeń późniejszego zakładu Pascala, w którym podkreśla się konieczność dokonania wyboru (podjęcia decyzji) w warunkach niepewności. Wprawdzie u Pascala mamy do czynienia z wyborem pomiędzy nierównoważnymi alternatywami (życie wieczne albo życie doczesne, nieskończona użyteczność oczekiwana albo skończona użyteczność oczekiwana), lecz wyboru nie można uniknąć: „[...] trzeba się zakładać; to nie jest rzecz dobrowolna, zmuszony jesteś” (B. Pascal, *Mysli*, przeł. T. Żeleński (Boy), w układzie według wydania J. Chevaliera, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1968, fragment 451, s. 195).

dza naukowa według Stagiryty dotyczy tego, co konieczne i konieczne, zaś „rzeczy, które mogą być inaczej” (niekonieczne) są przedmiotem twórczości i działania⁷. Polityka i etyka to oczywiście dziedzina działania, „filozofia spraw ludzkich”, a zatem nie mogą one mieć charakteru wiedzy naukowej (teoretycznej)⁸. W początkowych partiach *Etyki nikomachejskiej*, stwierdziwszy, iż cel badań etycznych należy w pewnym sensie także do teorii polityki, Arystoteles pośrednio charakteryzuje etykę jako dziedzinę wiedzy prawdopodobnej, ze względu na jej przedmiot, który determinuje empiryczny sposób poznawania. *To więc jest celem naszych badań [w zakresie etyki – M. K.], jako należących w pewnym sensie do nauki o państwie. Co się tyczy opracowania naszego przedmiotu, to wystarczy może, jeśli ono osiągnie ten stopień jasności, na który ów przedmiot pozwala. Nie we wszystkich bowiem wywodach należy szukać tego samego stopnia ścisłości, podobnie jak nie we wszystkich twórcach ręki ludzkiej. Tak też co do pojęć piękna moralnego i sprawiedliwości, którymi zajmuje się nauka o państwie, panuje tak daleko idąca rozbieżność i niestałość zdań, że pojawił się nawet pogląd, iż istnienie swe zawdzięczają one tylko umowie, a nie przyrodzie rzeczy. Podobna niestałość zdań panuje też w odniesieniu do dóbr, ponieważ wielu ludziom przynoszą one szkodę; wszak niejeden już zginął z powodu bogactwa, inni zaś z powodu męstwa. Należy więc być zadowolonym, jeśli omawiając takie przedmioty i opierając się na takich przesłankach, wskaże się p r a w d ę z g r u b s z a tylko i w o g ó l n y c h zarysach i jeśli omawiając to, co tylko na ogół*

⁷ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982, 1139b15–1140b35, s. 209–214.

⁸ Określenie „filozofia spraw ludzkich” użyte wobec ogółu działań praktycznych człowieka, którymi zajmują się etyka i polityka pojawia się pod koniec *Etyki nikomachejskiej* (1181b15), gdzie zagadnienia prawodawstwa i ustroju państwowego, czyli polityka, są traktowane jako uzupełnienie owej filozofii, a więc jako dopełnienie rozważań etycznych. Por. przypis D. Gromskiej do tego fragmentu tekstu [w:] Arystoteles, *Etyka...*, s. 416.

zachodzi, i wychodząc z przesłanek o takim samym charakterze, potrafimy też wysnuć tylko *t e g o s a m e g o r o d z a j u* wnioski. W ten sposób należy też oceniać wszelkie wywody: jest bowiem cechą człowieka wykształconego żądać w każdej dziedzinie ścisłości w tej mierze, w jakiej na to pozwala natura przedmiotu; bo na jedno niemal wychodzi przyjmowanie od matematyka wywodów, które posiadają charakter prawdopodobieństwa, i żądanie ścisłych dowodów od mówcy przemawiającego na zgromadzeniu ludowym [podkreślenie – M. K.]⁹.

Na czym więc polega prawdopodobny charakter etyki Kartezjuszowej? Czy jest, jak u Arystotelesa, uwarunkowany naturą przedmiotu, którym jest ludzkie działanie i metodą tej dyscypliny filozoficznej? Czy też raczej jest zdeterminowany przez konieczność podejmowania decyzji moralnych ze względu na kondycję ludzką, niezależnie od tego, czy można byłoby je uzasadnić w sposób nie budzący żadnych wątpliwości za pomocą reguł powszechnie obowiązujących, co wymagałoby stworzenia etyki teoretycznej, spełniającej Kartezjuszowe kryteria wiedzy prawdziwej, czy też nie?

W liście do ks. Picot, tłumacza *Zasad filozofii* z łaciny na francuski, traktowanym jako przedmowa do tego dzieła, miejsce etyki w całości filozofii zostało przedstawione z innego punktu widzenia: etyka jest „ostatnim stopniem mądrości”. W znanej metaforze filozofia zostaje przyrównana do drzewa: [...] *cała filozofia przedstawia się jak drzewo, którego korzenie tworzy metafizyka, pień – fizyka, konarami zaś, które wyrastają z tego pnia, są wszystkie inne nauki, sprowadzające się do trzech podstawowych, mianowicie medycyny, mechaniki i etyki, przy czym mam tu na myśli najwyższą i najdoskonalszą etykę, która zakłada całkowitą znajomość innych nauk i jest ostatnim stopniem mądrości*¹⁰.

⁹ Arystoteles, *Etyka...*, 1094b10–1094b28, s. 6.

¹⁰ R. Descartes, *Zasady filozofii*, przeł. I. Dąmbska, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 19.

W tymże samym liście Kartezjusz powtarza swój pogląd z *Rozprawy o metodzie*, podkreślając, iż zanim osiągnie się piąty stopień mądrości, czyli poznanie pierwszych przyczyn i prawdziwych zasad (idzie tu o filozofię pierwszą; poprzedzającą ją stopnie to: znajomość pojęć jasnych samych przez się, doświadczenie zmysłowe, rozmowy z innymi ludźmi i lektura książek), i nim dysponuje się wiedzą „pospolitą i niedoskonałą”, uzyskaną za pomocą wymienionych czterech sposobów, powinno się *starać się wypracować sobie etykę, wystarczającą do kierowania czynnościami [...] życia*¹¹. Jest to etyka niedoskonała, *do której można się stosować tymczasowo, dopóki nie poznało się jeszcze etyki doskonalszej*¹². W różnych partiach tego listu Kartezjusz daje wyraz swemu pojmowaniu filozofii jako dążeniu do najwyższego dobra, „rozważanego przez sam rozum przyrodzony bez światła wiary”, czyli do poznania prawdy przez jej „pierwsze przyczyny”, prowadzącego do najwyższego stopnia mądrości, i tym samym do doskonałości życia i do szczęśliwości, gdyż na najwyższym stopniu mądrości „opiera się największe dobro życia ludzkiego”¹³.

Jak podkreśla I. Dąbska, Kartezjuszowe ujęcie filozofii jest zgodne z tradycją Arystotelesową, jako nauki o bycie, o świecie i o człowieku¹⁴. Należy dodać, iż wspomniana wyżej kontemplacja prawdy („jedyne szczęście zupełne i niezakłócone cierpieniami”), o której mówi zarówno w *Prawidłach kierowania umysłem* (pracy niedokończzonej i wydanej drukiem dopiero w 1701 r.), jak i w *Zasadach filozofii* (wydanych w 1644 r.), stanowi jeszcze jedną cechę zbliżającą pojmowanie celu filozofii i życia przez Kartezjusza z rozumieniem ich przez Arystotelesa.

¹¹ Tamże, s. 18.

¹² Tamże, s. 19.

¹³ Tamże, s. 11, 12, 15, 22.

¹⁴ Tamże, s. 6.

Dostrzegając owe niewątpliwe związki filozofii autora *Rozprawy o metodzie* z filozofią antyczną, nie należy pomijać istotnych różnic, jakie pomiędzy nimi istnieją. Wprawdzie bowiem Kartezjusz nie tylko zgadza się z rozpowszechnionym poglądem, iż słowo „filozofia” znaczy „dążenie do mądrości”, lecz dodaje, iż mądrość to *nie tylko roztropność w działaniu, ale także doskonała znajomość wszystkich rzeczy, które człowiek może poznać, zarówno po to, by kierować swym życiem, jak i po to, by chronić i utrzymywać swe zdrowie i czynić wynalazki w zakresie wszelkich umiejętności*¹⁵. Arystoteles czy stoicy zgodziliby się chętnie z roztropnościowym i etycznym rozumieniem funkcji filozofii. Kwestię zdrowia także uznaliby za zagadnienie znajdujące się w jej obszarze. Lecz rozwijanie wszelkich umiejętności („wynalazki”), zwłaszcza związanych z działaniem, byłoby sprzeczne z dążeniem do życia pięknego (kontemplacyjnego) czy życia godnego mędrca. Zainteresowanie praktycznymi zastosowaniami wiedzy naukowej, czyli uprawianiem filozofii „praktycznej” (w zupełnie innym sensie niż Arystotelesowy czy scholastyczny) w odróżnieniu od „spekulatywnej nauczanej w szkołach” – dzięki której *znając moc i sposób działania ognia, wody, powietrza, gwiazd, niebios i wszelkich otaczających nas ciał równie wyrażnie, jak znamy różne sposoby w pracy naszych rzemieślników, moglibyśmy w taki sam sposób stosować je do wszystkiego, do czego się nadają i stać się jak gdyby panami i posiadaczami przyrody* [podkreślenie – M. K.] – jest wyrazem nowego, obcego filozofii starożytnej i średniowiecznej, instrumentalnego nastawienia do wiedzy, współistniejącego z podejściem autotelicznym¹⁶.

Nie bez znaczenia dla interesującego nas problemu miejsca i funkcji etyki w filozofii Kartezjusza jest jego podejście do me-

¹⁵ Tamże, s. 11.

¹⁶ R. Descartes, *Rozprawa...*, s. 72.

dycyny. W drzewie wiedzy zajmuje ona poczesne miejsce obok mechaniki i etyki (patrz wyżej). Medycyna Kartezjuszowa wskutek swych ścisłych związków z fizyką ma charakter mechaniczystyczny; opiera się na teorii ciała człowieka i jego funkcji jako skomplikowanego mechanizmu. W ramach praktycznych zastosowań wiedzy prawdziwej obok wspomnianych pożytków płynących z wykorzystania płodów i zasobów ziemi (*wszystkich leków, w które zaopatrzyła nas przyroda*) najistotniejsze jest zastosowanie ich dla zachowania zdrowia („ciała i umysłu”), które jest *niewątpliwie naczelnym dobrem oraz podwaliną wszelkich innych dóbr tego życia*¹⁷. Można uznać, iż jest to przejaw zarówno zdroworozsądkowego stosunku do zdrowia, które powszechnie uważa się za wartość samą w sobie, jak i świadectwo wpływu antycznej i średniowiecznej koncepcji człowieka i życia, w których zalecenia profilaktyczne i terapeutyczne dotyczące zdrowia cielesnego, psychicznego i moralnego często współwystępowały ze sobą (należy oczywiście pamiętać o zróżnicowanym podejściu do choroby i cierpienia w chrześcijaństwie, w którym cierpienie jest interpretowane jako próba, której Bóg poddaje człowieka (wpływ religii żydowskiej) lub jest ono traktowane jako współudział w cierpieniu Chrystusa), a służyć miały osiągnięciu szczęścia przez ludzi. Wprawdzie zdrowie, obok bogactwa i zaszczytów, należy do dóbr zewnętrznych, które od nas nie zależą, mimo to ma ono istotne znaczenie dla osiągnięcia przez nas najwyższego zadowolenia¹⁸. Radość i zdrowie, stwierdza Kartezjusz w jednym z listów do księżniczki Elżbiety Czeskiej, są to, obok cnoty, *dwa*

¹⁷ Tamże, s. 72 i 73.

¹⁸ Rozróżnienie dóbr, które od nas zależą i dóbr, które są od nas niezależne, pochodzące od Epikteta, odgrywa w moralności tymczasowej istotną rolę. Zagadnienie to omówione zostało w dalszej części artykułu. Por. R. Descartes, *Namiętności duszy*, przeł. L. Chmaja, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958, s. 180, przyp. 47.

*podstawowe dobra, które możemy posiadać w życiu doczesnym*¹⁹. Dlatego też, choć nie panujemy nad naszym zdrowiem tak jak nad cnotą etyczną, możemy jednak wpływać na jego stan. Medycyna ma tu do spełnienia istotną rolę jako wiedza umożliwiająca poprawę zdrowia, a więc wpływająca na przywrócenie jednego z dóbr i poprawę naszych uczuć, tak by umniejszały nasz smutek²⁰. Wypełnia ona swą rolę, „by ciało miało się lepiej” równoległe do etyki, która wskazuje sposób (sposoby) osiągnięcia cnoty, będącej źródłem szczęścia.

Relacje między etyką a pozostałymi dziedzinami filozofii w ujęciu Kartezjusza mają szczególny charakter, nie tylko bowiem tworzą one, jak u Arystotelesa, swoistą hierarchię, której podstawę stanowi filozofia pierwsza, lecz przede wszystkim mają naturę dedukcyjną. Charakteryzując poznanie filozoficzne, którego celem jest mądrość, Kartezjusz wskazuje na znaczenie znajomości pierwszych przyczyn w postaci zasad, które są prawdziwe (jasne i oczywiste) i mają naturę twierdzeń pierwotnych (wyjściowych, podstawowych, bezzałożeńowych) systemu wiedzy, na których opierają się inne twierdzenia systemu, tworzące „łańcuch dedukcji” uzasadnionych intuicyjnie. Mądrość (piąty poziom poznania) bowiem to *poszukiwanie pierwszych przyczyn i prawdziwych zasad, z których można by wywieść racje tego wszystkiego, co zdolni jesteśmy poznać*²¹. Wymóg dedukcyjności systemu wiedzy ma swe źródło w założeniu o uniwersalnym charakterze metody matematycznej. Projekt etyki filozoficznej oparty jest na tym samym założeniu. Etyka ta (dokładnie: jej twierdzenia) ma wynikać dedukcyjnie z pierwszych zasad (twierdzeń pierwotnych), choć zapośredniczona jest przez zespoły twierdzeń

¹⁹ R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, przeł. J. Kopania, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1995, *List XXII*, s. 93.

²⁰ Tamże, s. 90.

²¹ R. Descartes, *Zasady...*, s. 13.

tworzące poszczególne części drzewa poznania. Idea etyki, i generalnie filozofii, dedukcyjnie (*more geometrico*) wywiedzionej jest obca myśli antycznej, a znamionuje myśl nowożytną, choć jej załączków można szukać w średniowieczu (Raimundus Lullus (1235–1315)). Wraz z etyką powraca wątek medycyny, która, jak owa doskonała etyka, wywodzi się dedukcyjnie z pierwszych zasad. Wynikałoby z tego, iż zarówno etyka, jak i medycyna powinny mieć charakter naukowy, filozoficzny, i podobnie obie powinny być traktowane jako ideał czy też cel lub program dociekań, które nie osiągnęły jeszcze swego końca. Etyka i medycyna mają więc charakter „prowizoryczny” i „tymczasowy”, gdyż poznanie ludzkie jest procesem, który ma charakter nieskończony, to znaczy, że zarówno proces dedukcji z pierwszych zasad nie jest przedsięwzięciem, które może przeprowadzić jeden człowiek, jak też nie starczy mu życia, by wykazać zgodność wyników doświadczenia z kolejnymi wnioskami dedukcyjnymi²². Biorąc pod uwagę tezę Kartezjusza, iż „tylko sam Bóg zna dokładnie wszystkie rzeczy, my musimy zadowolić się znajomością tych, które są najbardziej dla nas użyteczne”, możemy uznać, iż ma on na myśli zasadniczą niezdolność człowieka, nie tylko pojedynczego, lecz gatunkowego, do uzyskania pełnej wiedzy o „wszystkich rzeczach”, to znaczy o związkach przyczynowo-skutkowych

²² Kartezjusz, jak wiadomo, nie kwestionował znaczenia obserwacji i eksperymentu w badaniach naukowych, ale stał na stanowisku, iż mogą spełnić swą funkcję, gdy są konfrontowane z wiedzą teoretyczną, dedukcyjnie wywiedzioną. Z pewnością jest to odmienna od Arystotelesowej koncepcja relacji między wiedzą opartą na związkach dedukcyjnych a wiedzą czerpaną z doświadczenia. Racjonalizm Kartezjusza jest równocześnie genetyczny i metodologiczny, a doświadczenie służy nadaniu pewności wnioskowi (skutkowi) wywiedzionemu z pierwszych zasad (pierwszych przyczyn): *doświadczenie nadaje większości tych skutków zupełną pewność, przyczyny, z których je wyprowadzam powyżej służą nie tyle, by ich dowieść, ile raczej, by je wytłumaczyć, a więc całkiem odwrotnie, przyczyny są udowadnianie przez te skutki* (R. Descartes, *Rozprawa...*, cz. 6, s. 87).

i łańcuchach racji i wniosków²³. Myśl tę wyraził później w sposób bardziej precyzyjny Leibniz, wskazując ograniczenia ludzkiego umysłu, który wprawdzie zdolny jest do ograniczonego poznania apriorycznego i analitycznego (prawdy rozumowe), lecz nie jest w stanie dokonać redukcji zdań syntetycznych *a posteriori* (prawd faktycznych), a więc opartych na doświadczeniu i jedynie prawdopodobnych, do prawd analitycznych. Oznaczałoby to przekształcenie zdań empirycznych w zdania nieskończone analityczne. Jedynie umysł nieskończony jest zdolny do przeprowadzenia redukcyjnych rozumowań, które sprowadzają zdania empiryczne do ich pierwotnych przesłanek. Umysł nieskończony nie napotyka na ograniczenie polegające na niemożności dokonania nieskończonej liczby kroków dowodowych w skończonym czasie, gdyż poznaje wszystkie rzeczy i zdarzenia w sposób analityczny i pozaczasowy. Należałoby więc uznać, iż rzeczywiście etyka doskonała to niemożliwy do urzeczywistnienia projekt, ideał lub idea regulatywna. Człowiek może się kontentować jedynie „znajomością tego, co użyteczne”, a do tego wystarczy wiedza praktyczna, czyli prawdopodobna. Ostatecznie z powodów zasadniczych, a nie ze względu na plan prac mających etapami ostatecznie doprowadzić do zbudowania etyki doskonałej Kartezjusz porzucił swój zamiar i etyka prowizoryczna świadomie została przezeń potraktowana jako etyka rzeczywista i nadająca się do zrealizowania.

Istnieje wszakże jeszcze jedna paralela między etyką, czy generalnie filozofią, a medycyną: obie służą leczeniu, poprawie zdrowia, jedna duszy, druga ciała. Stoik Epiktet przyrównywał rolę nauczającego filozofa do lekarza, a salę wykładową do izby lekarskiej²⁴. Celem filozofii jest poprawa, zmiana postępowania

²³ R. Descartes, *Listy do księżniczki...*, List XIV, s. 52.

²⁴ Epiktet, *Diatryby*, [w:] *Diatryby, Encheiridion z dodaniem Fragmentów oraz Gnomologium Epiktetowego*, przeł. L. Joachimowicz, Państwowe

ludzi i wskazanie im drogi do szczęścia, jak czynili to przedtem Sokrates, Zenon czy Kleantes. Kartezjusz podobnie przypisuje filozofii, a w szczególności logice i pośrednio etyce, rolę leczniczą (*medicina animae, medicina mentis*), przywracającą zdolność rozpoznawania prawdy i dobra, która prowadzi do stanu określonego przez starożytnych jako *eudaimonia* (dobry stan duszy lub dobrobyt duszy, zazwyczaj tłumaczony na nowożytny języki jako szczęście)²⁵. A więc i pod tym względem świadomie nawiązuje on do tradycji antycznej.

2. Zasady etyki Kartezjusza w świetle *Rozprawy o metodzie* i *Listów do księżniczki Elżbiety*

Wskazując na potrzebę stworzenia etyki doskonałej, Kartezjusz określa zasady etyczne, które mają charakter prowizoryczny. Należy zwrócić uwagę, iż Kartezjusz, przedstawiając owe zasady, czyni to z perspektywy pierwszej osoby. Powiada bowiem: *urobiłem s o b i e moralność tymczasową (je me forma i une morale par provision), drugą m ą zasadą i trzecią m ą zasadą (ma seconde maxime, ma troisième maxime)* [podkreślenie – M. K.]²⁶. Jak sędzę, ma to pewne znaczenie, ponieważ potwierdza nastawienie autora *Rozprawy o metodzie*, by przyjąć na w ł a s n y użytek zasady praktyczne o ograniczonym zakresie obowiązywania, pozostawiając sformułowanie i uzasadnienie zasad uniwersalnych na później. Co się tyczy dotychczasowej wiedzy i sposobów dochodzenia do niej, to Kartezjusz zajmuje stanowisko radykalne: *uznałem, co się tyczy pozostałych mniemań (opi-*

Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1961, ks. III, rozdz. 23, s. 299.

²⁵ Por. A. M. Ziółkowski, *Filozofia René Descartes'a*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1989, s. 121–123.

²⁶ Cytaty z oryginału francuskiego *Rozprawy o metodzie* wg R. Descartes, *Discours de la méthode, texte et commentaire* par É. Gilson, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1947.

nions), że mogą swobodnie zacząć się ich pozbywać²⁷. Badania w zakresie filozofii pierwszej wymagają odrzucenia dotychczas uznawanej wiedzy, gdyż nie jest ona wystarczająco uzasadniona. Podmiot filozofujący, prowadzący owe badania, nie jest jednak konkretnym człowiekiem i jako taki może ponieść ryzyko zastosowania radykalnego wątpienia – „obalenia wszystkiego z gruntu”, gdyż nie narusza to jego położenia w świecie rzeczywistym, natomiast pozwala „rozpocząć wszystko od podstaw”, jeśli, jak powiada autor *Medytacji*, *chcę nareszcie coś pewnego i trwałego w naukach ustalić*²⁸. Natomiast jako konkretny człowiek, żyjący w określonych okolicznościach, miejscu i czasie, w konkretnej kulturze z jej religią i obyczajowością, nie może ich pominąć, odrzucić czy zanegować, gdyż nie jest to zabieg czysto intelektualny, lecz mający praktyczne skutki. Jeśli nawet przyświeca mu filozoficzny cel zbudowania nowej etyki, nie może „swobodnie pozbyć się” wszelkich mniemań moralnych, gdyż „zdemoralizowany” (oczyszczony z moralności) człowiek, nie mógłby podjąć żadnej decyzji – użyć swej wolności w sferze działania (postępowania) praktycznego – zanim nie określiłby w sposób niemożliwy do zakwestionowania, bo racjonalnie uzasadniony, reguł postępowania, które jego wolna wola wprowadziłaby w czyn. W ten sposób nie tylko zdystansowałby się od wszystkiego, na co nie ma wpływu, podobnie jak to zalecali stoicy, lecz również nie byłby w stanie odnosić się do sfery wewnętrznej, gdyż nie posiadałby jeszcze kryteriów pozwalających użyć wolności wobec tego, czym może człowiek dysponować (nad czym może mieć władzę); nie wiedziałby, czym są rozum i emocje i jakie są między nimi relacje. Nie miałby też jasności co do różnicy między dobrem i złem. Co najwyżej, odrzucając moralność w znanym mu kształcie, mógłby przyjąć postawę kontestatora, jak to czynili niektórzy

²⁷ R. Descartes, *Rozprawa...*, s. 33.

²⁸ R. Descartes, *Medytacje...*, s. 20.

cynicy starożytni, na przykład Diogenes z Synopy dokonujący publicznie najbardziej intymnych czynności fizjologicznych²⁹.

Kartezjusz, nie stosując *epoché* w odniesieniu do zasad moralnych, pozostaje na poziomie konkretnego podmiotu moralnego, który nie obawia się etyki heteronomicznej jako źródła wskazań moralnych, nawet jeśli zmierza do nowej etyki, która ze względu na swe wyłącznie racjonalne uzasadnienie mogłaby zasługiwać na miano autonomicznej (świadomie użyte rozróżnienie Kanta). Autor *Rozprawy o metodzie* zdaje się wyraźnie rozdzielać sferę czystej myśli filozoficznej od sfery życia, rozróżniać podmiot filozofujący od podmiotu działającego („ja” uniwersalne i „ja” ludzkie, konkretne). Zdaje się hołdować zasadzie *primum vivere, deinde philosophari* w odniesieniu do kwestii moralnych. Dlatego jego zasady moralne (zasady postępowania) mają charakter roztropnościowy i choć nie są całkiem prywatne (jakże mogłyby być, skoro dotyczą relacji między konkretnym podmiotem moralnym a Bogiem i innymi ludźmi), to nie roszczą sobie prawa do uniwersalności.

Dopiero w *Listach do księżniczki Elżbiety* do głosu dochodzi przekonanie o powszechnym ich charakterze, gdy Kartezjusz pisze: *Otóż wydaje mi się, że każdy może stać się zadowolonym z samego siebie, i to bez oczekiwania czegokolwiek od innych, byle tylko zwracał uwagę na trzy rzeczy, do których odnoszą się trzy prawidła pomieszczone przeze mnie w „Rozprawie o metodzie”*³⁰. Teraz Kartezjusz używa trzeciej osoby liczby pojedynczej, lecz ma na myśli każdego człowieka, który może „stać się zadowolonym z samego siebie”, czyli może i chce osiągnąć szczęście. Zmiana ta nie ma jedynie charakteru gramatycznego,

²⁹ Por. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, wyd. IV, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988, s. 347.

³⁰ R. Descartes, *Listy do księżniczki...*, List XI, s. 38.

nie jest też zmianą retoryczną, lecz ma istotne znaczenie filozoficzne. Kartezjusz uznaje, iż możliwe jest zbudowanie etyki powszechnie obowiązującej, która ma charakter roztropnościowy, antyindywidualistyczny, zakorzeniony w tradycji religijnej, filozoficznej (stoickiej i arystotelesowsko-scholastycznej) i obyczajowej. Oznacza to pośrednio rezygnację z urzeczywistnienia planu stworzenia etyki doskonałej i zmianę koncepcji podmiotu moralnego. Podczas gdy etyka roztropnościowa jest etyką dla ludzi jako duchowo-cielesnych podmiotów moralnych i etyką heteronomiczną, etyka doskonała musiałaby być etyką dla racjonalnych duchów, zdolnych do stanowienia uniwersalnych praw moralnych, etyką autonomiczną. Projekt takiej etyki zostanie urzeczywistniony dopiero przez Immanuela Kanta³¹.

³¹ W związku z tym trudno zgodzić się z A. MacIntyre'em, iż Kartezjuszowy dualizm duszy i ciała determinuje jego etykę, gdyż odcina podmiot moralny od życia wspólnotowego i poważnie utrudnia wyjaśnienie jego działania moralnego. *Kartezjańska dusza istnieje uprzednio wobec cielesnego i społecznego istnienia, w związku z czym musi ona posiadać tożsamość niezależnie od wszelkich ról społecznych* (A. MacIntyre, *Dziedzictwo...*, s. 312). Również i ja sam pod wpływem MacIntyre'a skłonny byłem błędnie interpretować Kartezjusza jako reprezentanta racjonalistycznej koncepcji etyki, opartej na idei wyizolowanego z otoczenia podmiotu, przeciwstawiając mu stanowisko Pascala: *Dla samoistnej i samowystarczalnej Kartezjuszowej jaźni moralność jest wyrozumowanym projektem, dla Pascala jest zakorzeniona zarazem w Bogu i w doczesności, w której człowiek uczestniczy jako całość duchowo-cielesna. W pierwszym przypadku nie ma właściwie miejsca na etykę cnót, jest ona dołączona do teorii duszy i ciała z powodów pozasystemowych, z racji ekonomii budowy filozofii bezzalożeniowej. W przypadku Pascala natomiast, ze względu na związek z tradycją duchowo-cielesnego rozumienia podmiotu moralnego, etyka cnót jest w pełni zasadna. Filozofia Kartezjusza nosi w sobie ukryty solipsyzm rozumnej jaźni, ujawniony w pełni we wczesnej fenomenologii Husserla. Stanowisko Pascala, mimo znaczenia przypisywanego jednostce, wolne jest od sprzeczności, jakie rodzić musi koncepcja duszy samowystarczalnej i odciętej od świata* (Por. M. Kuniński, *Osobowość w miejsce cnoty. O upadku etyki i polityki*, [w:] *Cnoty polityczne – dawniej i obecnie. Moralne źródła polityki*, pod. red. R. Piekarskiego, Gdańskie Towarzystwo Naukowe, Gdańsk 1997).

Zasady etyczne, które Kartezjusz przyjmuje w *Rozprawie o metodzie* jako wskazówki dla swego postępowania, przedstawiają się następująco³²:

1. Kartezjusz przyjmuje pierwszą zasadę, której istotę stanowi uznanie autorytetu, obyczaju i jego nosicieli:

- a. zasadę posłuszeństwa „prawom i obyczajom swego kraju”,
- b. zasadę trwania przy religii, w której był wychowywany,
- c. zasadę kierowania się mniemaniem (*opinions*) najbardziej umiarkowanymi i najdalszymi od krańcowości, reprezentowanymi przez ludzi najrozsądniejszych, z którymi miałby współżyć, przy czym idzie tu o ich działania, a nie deklaracje. Można uznać, iż Kartezjusz ma na myśli reguły manifestujące się poprzez działania (zasada: „po owocach poznacie ich” (Mt 7, 20)). Kryteria umiarkowania i unikania skrajności, mające swe źródło w etyce Arystotelesa i stoików (choć tradycja ta sięga jeszcze pitagorejczyków), uzasadnia łatwością stosowania spełniających je reguł, najmniejszej ich szkodliwości (najbliższe regułom najlepszym, czyli ustalonym w sposób niewątpliwy, rozumowy) i bliskości prawdy (skrajność od niej oddala), gdyby alternatywna reguła okazała się trafniejsza. Przy tym jednak, ze względu na obserwację i naśladownictwo jako źródło pochodzenia wybranych reguł, Kartezjusz dopuszcza ich modyfikację, przyjmując, iż podmiot moralny nie może ograniczać swej wolności, gdyż ewoluuje, ucząc się na podstawie doświadczenia trafniejszego osądu postępowania innych i własnego (*obiecałem sobie doskonalic coraz bardziej swą zdolność sądzenia, a nie czynić jej gorszą, mniemałbym, że popełniam wielki błąd przeciwny rozsądkowi, jeślibym zobowiązał się uważać jakąś rzecz za dobrą w przyszłości dlatego, że ją poprzednio pochwalałem, gdy tymczasem, być może, przestała ona być taką lub też, gdy*

³² R. Descartes, *Rozprawa...*, s. 27–35.

ja przestałbym ją w ten sposób oceniać). Prawdopodobny charakter roztropnościowych reguł moralnych sprawia, iż mogą one ulegać zmianie.

Uznanie roli autorytetów w dziedzinie moralności może budzić zdziwienie u filozofa uważanego niesłusznie, choć nierzadko, za ich burzyciela. Choć wyjaśnienie zdroworozsądkowe nie jest pozbawione podstaw, uważam, że Kartezjusz wykazuje znaczną ostrożność w tej mierze, gdyż dostrzega w arystotelesowsko-scholastycznej etyce (zwłaszcza w teorii cnoty) ważny wątek, jakim jest kształtowanie rozumności pod wpływem wychowania, gdzie wzorce postępowania odgrywają istotną rolę, oraz akceptuje koncepcję doskonalenia się moralnego. Warto także zwrócić uwagę na wyraźnie ujawniające się podejście do ludzkiego rozumu jako władzy poznawczej, zdolnej do rozpoznawania prawdy i dobra, lecz wymagającej okoliczności, które umożliwią aktualizację potencjalnych jej właściwości: [...] *nie dość jest mieć umysł zdatny, najważniejszym jest to, aby używać go właściwie. Największe dusze zdolne są do największych ułomności równie dobrze, jak do najwyższej cnoty*³³. By tak się stało niezbędna jest znajomość reguł metodologicznych poszukiwania prawdy i sposobów osiągnięcia cnoty. Rozum ludzki pozostawiony sam sobie, choć wyposażony w prawdy wieczne, nie zdoła o własnych siłach dojść do wiedzy prawdziwej i do rozpoznawania dobra.

2. Druga zasada moralności roztropnościowej zdaje się pozostawać w sprzeczności z przyjętą możliwością zmiany reguł moralności pod wpływem doświadczenia. Kartezjusz bardzo stanowczo opowiada się za stałością czynów i trzymaniem się raz przyjętych uzasadniających je reguł, nawet jeśli byłyby „najbardziej wątpliwe”. Można to interpretować jako stałość występującą pośród

³³ Tamże, s. 3.

postulatów metaetycznych stoików³⁴. Wydaje się jednak, że jest to podobieństwo powierzchowne. Stałość postanowień w etyce stoickiej jest uzasadniona racjonalnym charakterem przyjętych zasad i poddanych im decyzji. Etyka stoicka jest nie tylko etyką cnoty, ale przede wszystkim obowiązku. Jeśli zatem jakaś reguła została przyjęta ze względu na wskazania rozumu (*orthos logos* – słusznego osądu), ma charakter uniwersalny, wskutek czego staje się obowiązkiem moralnym. Kartezjusz nie twierdzi, że trwanie przy przyjętych regułach ma źródło w ich racjonalnie uzasadnionej pewności, gdyż co najwyżej mają one charakter najbardziej prawdopodobny. Natomiast postępowanie stałe, konsekwentne, zgodne z daną regułą, jest, jak wspominaliśmy wyżej, racjonalne, jeśli reguła ta jest najbardziej prawdopodobna lub równie prawdopodobna jak pozostałe alternatywne reguły. W przeciwnym razie działanie nie byłoby możliwe, skoro nie można byłoby dokonać wyboru między regułami, będącymi przesłankami działań lub między działaniami, w których można wykryć obecność reguł.

3. Trzecia Kartezjuszowa zasada ma jednoznacznie stoicki charakter, głosi bowiem, iż należy *zawsze przewyżczać raczej siebie, aniżeli los oraz zmieniać raczej swe życzenia, aniżeli porządek świata i w ogóle wyrobić sobie przeświadczenia, że poza naszą myślą nie ma nic, co by było w sposób bezwzględny w naszej mocy*³⁵. Przywołuje przy tym ogólny pogląd stoików, iż posiadając władzę jedynie nad własnymi myślami, ludzie powinni powstrzymywać się od przywiązania do innych rzeczy, określanych jako zewnętrzne, a więc pozostające poza możliwościami ludzkiej kontroli, gdyż rządzi nimi los.

³⁴ Por. opinię W. Wojciechowskiej w: R. Descartes, *Rozprawa...*, s. 29, przyp. 84.

³⁵ Tamże, s. 30.

4. Czwarta zasada scharakteryzowana przez Kartezjusza ma odmienny charakter. Wychodząc ze stoickiej przesłanki, iż władza nasza rozciąga się jedynie nad naszymi własnymi myślami, Kartezjusz formułuje zasadę, która ma bardziej epistemologiczny charakter, lecz jej ogólna natura sprawia, iż stanowi zwornik łączący etykę z epistemologią. Może być uznana za podstawę poznawczą obu dziedzin filozofii. Jest to postulat poznawczy, metodologiczny i zarazem sformułowanie celu życia: [...] *spożytkować całe swe życie na kształcenie rozumu i posuwać się w miarę możliwości naprzód w znajomości prawdy trzymając się metody, którą sobie przepisałem*³⁶. Znaczenie czwartej zasady trudno przecenić. Człowiek jako istota rozumna („obdarzona pewnym światłem przyrodzonym dla odróżniania prawdy od fałszu”) dokonuje postępu w odkrywaniu prawdy. Dochodzenie do prawdy jest procesem. Choć więc przyjęcie trzech pierwszych zasad nie jest sprzeczne z rozumem, to jednak nie jest ostatecznie ugruntowane w owej własnej, lecz mającej walor uniwersalny władzy sądzenia, która jest darem Boga. Poznawanie prawdy, stosowanie metody, która do takiego poznania prowadzi, jest, według Kartezjusza, źródłem najwyższego zadowolenia i radości – szczęścia.

Trzy zasady mają w związku z tym charakter pomocniczy i czasowy. Przyjęcie poglądów innych za podstawę postępowania nie oznacza rezygnacji z dążenia do „użycia własnej władzy sądzenia do ich zbadania”. Projekt etyki rozumowej i prawdziwej wciąż jest przedmiotem dążeń, bo poznanie prawdy w zakresie moralności jest źródłem szczęścia. Dążenie do etyki rozumowej, doskonałej ma uzasadnienie w szczególnej własności naszej woli, która skłania się ku temu, co nasz rozum (*entendement*) ukazuje jako dobre, a unika tego, co ukazuje jako złe, a co w innym ujęciu przedstawia jako prawdziwe lub fałszywe. Poznawanie prawdy, umożliwiające dochodzenie do sądów prawdziwych, ma

³⁶ Tamże, s. 32.

wymiar poznawczy i etyczny. „Wystarcza więc sądzić właściwie, by czynić dobrze” – to znamienne sformułowanie uzależnia czynny moralne od właściwych (prawdziwych) sądów. Wydaje się, że Kartezjusz jednoznacznie uznaje prawdziwość przesłanek (reguł) czynu za warunek jego moralnego (dobrego) charakteru. To zaś oznaczałoby, że przy wszelkich zaletach etyki roztropnościowej, etyka doskonała, racjonalna pozostaje nadal celem filozoficznych poszukiwań. W dalszej części tego zdania Kartezjusz dodaje: [...] *a sądzić najlepiej jak można, by czynić też to, co da się najlepsze-go, to znaczy, by zdobyć wszelkie cnoty, a zarazem wszelkie pozostałe dobra nam dostępne; skoro tylko mamy pewność, że to nastąpiło, niepodobna nie odczuwać zadowolenia*³⁷. Etyka projektowana jest drogą do wszelkich cnót i dóbr oraz osiągnięcia zadowolenia, czyli szczęścia.

W *Listach do księżniczki Elżbiety* Kartezjusz powraca do zasad (prawideł) moralnych przedstawionych w *Rozprawie o metodzie* i obszernie odnosi się do problemu cnót etycznych, roli rozumu i nawyku w ich kształtowaniu, ukazując je w perspektywie życia szczęśliwego. Jak wspomniano, reguły te zyskują charakter ogólny, stosują się bowiem do każdego, kto dąży do szczęścia³⁸. Przy czym Kartezjusz zdaje się zakładać, iż dążenie to jest powszechne, naturalne dla człowieka. Również kolejność prezentacji reguł jest inna, a ich treść bardziej abstrakcyjna. W ten sposób wzmocniona zostaje powszechność ich obowiązywania. Ostatnia reguła z *Rozprawy o metodzie* zostaje wyeksponowana jako pierwsza, co nadaje jej rangę podstawową.

1. Prawidło pierwsze ma najogólniejszy charakter i wskazuje, iż każdy powinien starać się *najlepiej, jak to jest dla niego możliwe*,

³⁷ Tamże, s. 33.

³⁸ R. Descartes, *Listy do księżniczki...*, List XI, s. 38.

postulować się własnym umysłem w celu poznania, co powinien czynić, a czego czynić nie powinien, we wszelkich okolicznościach życia. Tym razem już nie obyczaj i jego nosiciele mają dostarczyć wzorców postępowania, lecz rozum ludzki obdarzony zdolnością rozpoznawania dobra (i prawdy), czyli naturalnym światłem. Kierowanie się rozumem jest postulatem wywodzącym się z tradycji greckiej, lecz jego pojmowanie uległo modyfikacji. Rozum działa samodzielnie.

2. Drugie prawidło kładzie nacisk na kontrolną rolę rozumu wobec uczuć i pragnień. Cnotę w związku z tym definiuje Kartezjusz jako stanowczość postanowienia *wykonywania wszystkiego, co rozum [każdemu] doradzi, nie pozwalając, by odwiódł go od tego jego uczucia lub pragnienia.* Ma to oczywisty związek z antycznymi teoriami etycznymi. Czy Kartezjusz bliższy jest teorii Arystotelesa, czy stoików można rozstrzygnąć, analizując treść innych listów. Idzie tu o pojęcie *enkrateia*, a także o stałość i niezmiennność postanowień.

3. Trzecie prawidło odnosi się do dóbr, jakich się nie posiada. Postępowanie zgodne z rozumem pozwala uświadomić sobie, iż są one całkowicie *poza zasięgiem jego [tego, kto zechce kierować się przedstawianymi zasadami – M. K.] władzy, oraz że w ten sposób przyzwyczaj się nie pożądać ich wcale.* Kartezjusz podejmuje tu kwestię naszych możliwości, charakteru pożądań i ich związku z przyjemnościami i szczęściem. Łączy wątki stoickie z perypatetyckimi. Z jednej bowiem strony, nawiązując do stoików, podkreśla, iż rozum poucza nas o tym, co znajduje się poza naszymi możliwościami, co wyraźnie koresponduje z trzecią zasadą moralności omówioną w *Rozprawie o metodzie*, w której mowa jest o przewyciężaniu siebie, nie losu, czyli biegu rzeczy, na który nie mamy wpływu, i, co ważne, iż wbrew naszym mniemaniom, nie przynależy do naszej natury. Przytoczmy dla porów-

niania fragmenty listów Seneki do Lucyliusza: [...] *zwierz dziki napadnie na nas w jakimś miejscu i szkodliwszy od wszelkich zwierząt człowiek. Coś zabierze nam woda, a coś wydrze ogień. Nie możemy jednak nabrać większej, godnej męża doskonałego odwagi, by nieustraszenie znosić wszelkie przy-padki i zostawać w zgodzie z naturą. [...] Tak oto żyjemy i tak mówimy. Niechaj los znajdzie nas gotowych i ochotczych. Ten jest duch wielki, który całkowicie mu [Jowiszowi] się powierzył. I przeciwnie, ten jest mały i nikczemny, który się sprzeciwia, który źle myśli o porządku świata i woli poprawiać bogów* [podkreślenie – M. K.]. Mówiąc zaś o roli filozofii, Seneka ukazuje jej praktyczną funkcję: *Ona zachęci nas, byśmy z ochotą okazywali posłuszeństwo Bogu, byśmy z dumą u l e g a l i l o s o w i; ona pouczy nas, byśmy trzymali się Boga i cierpliwie znosili przypadki*³⁹. Z drugiej strony, Kartezjusz uwypukla rolę przyzwyczajania – tak istotnego dla koncepcji cnoty Arystotelesa i scholastyków – w kształtowaniu się trwałej postawy, polegającej na niepożądaniu tego, co pozostaje poza wpływem człowieka.

Różnica w sposobie przedstawienia zasad moralności w obu tekstach, które dzieli dystans niespełna dziesięciu lat, widoczna na pierwszy rzut oka, to umieszczenie na pierwszym miejscu w liście do księżniczki Elżbiety z 4 sierpnia 1645 r. czwartej zasady z *Rozprawy o metodzie*⁴⁰. Zasada, jak powiedziano wyżej, ma znaczenie ogólne, epistemologiczne, lecz wyraża także stanowisko metaetyczne, przypisujące umysłowi (rozumowi) zadanie rozpoznawania, co czynić należy, a czego czynić się nie powinno.

³⁹ L. A. Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1961, za: *Filozofia Grecji i Rzymu*, red. J. Legowicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1971, *Listy* 107 i 16, s. 307–308.

⁴⁰ Por. na przykład D. Rutherford, „Descartes' Ethics”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2003 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2003/entries/descartes-ethics/>>.

Jest to na tyle ogólna reguła, iż pozostając w zasadniczej zgodzie z postulatami stoickimi, występuje we wcześniejszych teoriach etycznych, do których stoicy nawiązywali. Jeśli wziąć pod uwagę kontekst, w jakim zasady moralności „dla każdego, kto chce być zadowolony z siebie” zostały ponownie przywołane, a idzie tu o wymianę myśli między Kartezjuszem i księżniczką na temat *De vita beata* Seneki, to można uznać, iż zyskują one nie tylko charakter ogólnych wskazówek moralnych, lecz przede wszystkim stanowią wstęp do krytycznej analizy stanowiska Seneki. Wszakże wstęp ów stanowi ekspozycję ogólnego stanowiska Kartezjusza w zakresie etyki i zawiera zespół ogólnych przesłanek, z których wypływają wnioski dotyczące cnoty, roli rozumu w sferze moralnej, stosunku rozumu do uczuć i afektów, i wreszcie do zasadniczego problemu, jakim jest szczęście i dobro najwyższe. Krytyczne uwagi do *De vita beata* stają się okazją do wyeksponowania etycznej koncepcji Kartezjusza i jego stosunku do różnych teorii etycznych, zarówno tych, do których odnosi się Seneka, jak i współczesnych Kartezjuszowi, choć opartych na teoriach antycznych.

Dlatego też należy przyjąć, iż w *Listach do księżniczki Elżbiety* mamy w istocie do czynienia z dojrzałą postacią etyki Kartezjusza, choć trudno byłoby ją uznać za ową planowaną etykę doskonałą. Raczej należałoby uznać, iż jest to etyka najlepsza z możliwych do osiągnięcia przy przyjętych – i przejętych od innych myślicieli – założeniach i tezach.

Przyjmując punkt wyjścia rozważań Seneki, Kartezjusz analizuje różne aspekty zagadnienia życia szczęśliwego i związane z tym kwestie. Życie szczęśliwe według autora *De vita beata* jest uwarunkowane osiągnięciem najwyższego dobra, którym jest uległość prawom natury, a więc jest to życie zgodne z naturą. Przyznając rację Senece, iż *żyć szczęśliwie, [...] wszyscy pragniemy, ale nie wszyscy potrafią zdać sobie jasno sprawę, na czym polega*

życie szczęśliwe, wprowadza istotne rozróżnienie na życie szczęśliwe (*vivre heureusement*) i życie w szczęśliwości (*vivre en béatitude*)⁴¹. Z wywodów Kartezjusza wynika jasno, iż odróżnia on dwie sytuacje życiowe: gdy ma się szczęście (sprzyja nam los, fortuna), a więc, gdy coś się nam przytrafia bez żadnego z naszej strony starania lub wbrew naszym chęciom czy oczekiwaniom – są to rzeczy wobec nas zewnętrzne i zarazem materialne, i gdy osiąga się szczęście, pojmowane jako stan wewnętrzny – „doskonale zadowolenie umysłu i wewnętrzną satysfakcję”. Ten rodzaj szczęścia nie zależy od fortuny, lecz od mądrości. Dlatego też tak rozumiane szczęście, niezależnie od powodzenia życiowego, które mamy bądź nie, jest możliwe do osiągnięcia przez każdego. Życie kierowane przez rozum polega na osiągnięciu pełni i na ziszczeniu pragnień, lecz tylko w zakresie, w jakim rozum może rzeczywiście panować nad biegiem zdarzeń, a to dotyczy tego, co dzieje się w naszym wnętrzu, w naszym umyśle, w sferze uczuć i afektów.

Odnosząc się do stoickiego nakazu podporządkowania życia rozumowi, Kartezjusz określa, na czym polega rola rozumu i jak powinniśmy się nim posługiwać. W liście z 4 sierpnia 1645 r. napomyka o możliwości pogodzenia pewnych pożądań ze szczęściem (dopuszcza więc współistnienie rozumu i uczuć; nie hołduje ideałowi *apatheia*, który tak istotną rolę odgrywał u stoików, zwłaszcza wśród reprezentantów starej Stoi), nie wyklucza pomyłek, jakie rozum może popełniać, lecz stanowczo domaga się unikania samozafałszowań i prawdziwego poznania dobra.

Oznacza to, iż relacje między rozumem a uczuciami postrzega w sposób bliższy tradycji arystotelesowsko-scholastycznej. Wyraźnie wyżej stawia przyjemności umysłu (duszy) niż przyje-

⁴¹ Tłumaczenie cytatu z Seneki za: L. A. Senek a, *O życiu szczęśliwym*, [w:] tegoż, *Dialogi*, przeł. L. Jo a c h i m o w i c z, Zysk i S-ka, Poznań 1996, s. 31; sformułowania w j. francuskim i ich polskie odpowiedniki za: R. D e s c a r t e s, *Listy do księżniczki...*, List XI, s. 37.

mności ciała i podkreśla, że skoro *doskonałości ciała są najmniejsze, można ogólnie powiedzieć, że bez nich istnieje sposób, by stać się szczęśliwym. Niemniej jednak nie uważam, aby należało nimi całkowicie pogardzać, ani nawet, by należało uwalniać się od uczuć; wystarczy poddać je rozumowi, a gdy je mamy w ten sposób oswojone, są one niekiedy tym bardziej użyteczne, im bardziej same z siebie skłaniają do zachowań przesadnych* [podkreślenie – M. K.]⁴².

Do osiągnięcia życia cnotliwego i szczęśliwego nie jest więc konieczne zobojętnienie stoickiego mędrca, lecz przeciwnie, odczuwanie przyjemności (uczucia safysfakcji z działania zgodnego z cnotą), jaka wiąże się z praktykowaniem cnót: [...] *nie możemy nigdy praktykować jakiegś cnoty (to znaczy czynić tego, o czym rozum przekonuje nas, że powinniśmy to czynić) nie odczuwając zarazem zadowolenia i przyjemności*⁴³. Kartezjusz wskazuje na Epikura jako reprezentanta poglądu głoszącego, iż dobro najwyższe to rozkosz, i że szczęście polega na rozkoszy pojmowanej jako zadowolenie umysłu. Krytykując Senekę za niejasne określenie dobra najwyższego, a dokładnie za brak uzasadnienia definicji, iż *szczęśliwym można nazwać człowieka, który z pobudek rozumu ani nie pragnie, ani też się nie lęka*, oraz, iż *życie szczęśliwe to takie życie, które zasadza się na prawdzie i na niewzruszonej pewności sądu i nie podlega odmianom*, sam wskazawszy, iż *szczęśliwość jest pochodną dobra najwyższego, niezbyt troszczy się o zachowanie tych rozróżnień pojęciowych, gdy odnosi się do stanowiska Epikura i Arystotelesa*⁴⁴.

G. Rodis-Lewis interpretuje stanowisko Kartezjusza jako jednoznacznie nawiązujące do antycznego eudajmonizmu i znoszące różnice między perypatetykami, stoikami i epikurejczykami⁴⁵.

⁴² Tamże, *List XIII*, s. 51.

⁴³ Tamże, s. 49.

⁴⁴ L. A. Seneka, *O życiu...*, s. 36.

⁴⁵ G. Rodis-Lewis, *La Morale de Descartes*, Presses Universitaires de

Notabene to sam Kartezjusz uważa, iż przy życzliwej interpretacji koncepcje dobra najwyższego tych szkół można uznać za prawdziwe i uzgodnione ze sobą. W tej mierze można przyznać rację G. Rodis-Lewis, gdyż istotnie w liście z 18 sierpnia 1645 r. Kartezjusz oddaje sprawiedliwość Epikurowi, lecz Arystotelesowe rozumienie dobra najwyższego uznaje za „nie przydatne do naszego użytku”, jako że według Stagiryty dobro najwyższe może posiadać tylko człowiek najbardziej doskonały. Wydaje się jednak, że niezależnie od rehabilitacji Epikura, którego poglądy były od dawna upraszczane i deformowane, Kartezjusz z powodzeniem mógłby uznać swoje stanowisko w kwestii szczęśliwości i cnoty za bliskie koncepcji Arystotelesa. W *Etyce nikomachejskiej* Arystoteles bardzo wyraźnie wiąże cnotę z przyjemnościami i przykrościami: *Za oznakę trwałych dyspozycji uważać należy przyjemność lub przykreść, które towarzyszą czynnościom. [...] Przyjemności bowiem i przykreści tyczy się dzielność etyczna [czyli cnota – M. K.]*⁴⁶. Oczywiście ma na myśli przyjemności duchowe, które można przeżywać w rezultacie „należytego” wychowania. W związku z tym można przyjąć, iż Kartezjusz pośrednio opowiada się za takim rozumieniem postępowania moralnego, prowadzącym do odczuwania przyjemności, jakie można znaleźć u autora *Etyki nikomachejskiej*. Rozróżnienie przyjemności (zadowoleń) duchowych (umysłowych) i cielesnych zyskuje dodatkowe ujęcie, gdy Kartezjusz wyraźnie stwierdza, iż „wszystkie one są zadowoleniami umysłu”, gdyż przyjemności duchowe przynależą do samego umysłu, a przyjemności cielesne do „człowieka, czyli do umysłu złączonego z ciałem”⁴⁷. Teza dualizmu duszy i ciała nie stoi w sprzeczności z tezą o ich bliskich związkach. Dlatego też autor *Namiętności duszy* wiąże przyjemności z ich świadomym przeżywaniem. Doznania cielesne,

France, Paris 1957, s. 38–39.

⁴⁶ Arystoteles, *Etyka...*, 1104b5–10, s. 48.

⁴⁷ R. Descartes, *Listy do księżniczki...*, *List XII*, s. 46 i *List XIII*, s. 49.

o których nic nie wiemy, po prostu dla nas, odczuwających (rozpoznających) je z perspektywy pierwszej osoby, po prostu nie istnieją. Panowanie nad przyjemnościami cielesnymi nie byłoby również możliwe, gdyby pozostawały one poza „myśleniem” w szerokim Kartezjuszowym sensie.

Kolejnym ważnym elementem etyki Kartezjusza, który zbliża ją do teorii antycznych, w tym wypadku zarówno Arystotelesa, jak i stoików, jest związek między rozumem (intelektem) i cnotą. U Seneki w *De vita beata* znajdują się pojęcia: *sana mens* (umysł zdrowy), *recta mens* (prawy rozum), *rectum certumque iudicium* (słuszny i pewny (o)sąd), które mają swe źródło we wcześniejszej tradycji, gdyż wywodzą się z pojęcia $\delta\right\rho\delta\right\rho\varsigma\ \lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ – *recta ratio* (prawy rozum, słuszny osąd). Wprawdzie Kartezjusz ponownie daje wyraz swemu niezadowoleniu z niewystarczającego uzasadnienia tezy Seneki o związku między szczęśliwością i prawym rozumem, lecz przyznaje, iż ujęcie szczęścia jako życia *secundum naturam* jest zasadne, jeśli oznacza to życie zgodne z nakazami prawego rozumu. Taki też jest jego własny pogląd na rolę rozumu.

Sama cnota jest wystarczającym środkiem zadowolenia w życiu doczesnym, stwierdza w liście z 4 sierpnia 1645 r., lecz wypowiada przy tym dość zaskakujący pogląd: [...] *zadowolenie, które cnota przynosi, nie jest trwałe; albowiem cnota, gdy nie jest oświecona przez intelekt, może być fałszywa, to znaczy chęć i postanowienie czynienia dobrze może nas doprowadzić do złych rzeczy, gdy sądzimy, że są dobre. A ponieważ tę cnotę zazwyczaj przeciwstawia się przyjemnościom, pragnieniom i uczuciom, dlatego trudno jest stosować ją w praktyce. Natomiast właściwe posługiwanie się rozumem, dając prawdziwe poznanie dobra, zabezpiecza cnotę przed popadnięciem w fałsz, przyzwalając na godziwe przyjemności, czyni ją łatwą do stosowania w praktyce, a umożliwiając człowiekowi poznanie uwarunkowań jego natury, określa granice naszymi pragnieniami. Tak więc należy przy-*

znać, że największa szczęśliwość (*félicité*) człowieka zależy od właściwego posługiwania się rozumem, a w konsekwencji należy się zgodzić, że badanie służące nabyciu sprawności w takim posługiwaniu się jest najbardziej pożytecznym zajęciem, jakiemu możemy się oddawać, jak też bez wątpienia najprzyjemniejszym i najmilszym [podkreślenie – M. K.]⁴⁸. To, iż rozum (intelekt – *entendement*) jest warunkiem cnoty, i w związku z tym pozwala osiągnąć szczęście, nie ulega dla Kartezjusza wątpliwości⁴⁹. Jest to stanowisko pod pewnymi względami zbliżone do głoszonego przez Sokratesa, Platona, Arystotelesa i stoików. Czymże jednak jest cnota nie oświecona przez intelekt („*n'est pas éclairée par l'entendement*”)? Na pierwszy rzut oka jest to „*contradictio in adiecto*”, zwłaszcza gdy bierze się od uwagę, jak Kartezjusz rozumie kierowanie się cnotą: *mieć mocną i niezmienną wolę czynienia wszystkiego, o czym sądzimy, że jest najlepsze, i używania całej mocy naszego intelektu, by o tym trafnie osądzić*⁵⁰ [podkreślenie – M. K.]

Wyjaśnienie tej, jak się wydaje pozornej sprzeczności, wymaga przywołania pojęcia woli, które pełni w metafizyce i etyce Kartezjusza niezwykle istotną rolę. Pod tym względem stanowisko Kartezjusza różni się od etyki antycznej. W *Medytacjach* wola jest ostateczną instancją decydującą o wydaniu sądu na podstawie ujęcia rozumu. Ujęcie prawdziwe (jasne i wyraźne) skłania wolę do wydania sądu, który w granicach wyznaczonych przez rozum jest prawdziwy. Wola jednak, jak wiadomo, może wykroczyć poza granice wyznaczone przez prawdziwe ujęcie rozumu. W sferze moralnej rzecz ma się podobnie. Rozum, a nie wola, rozpoznaje dobro. Wydaje się, że złudzenie, jakiemu może ulec

⁴⁸ Tamże, *List XI*, s. 39–40.

⁴⁹ Fragmenty tekstu francuskiego listów na podstawie *Oeuvres de Descartes*, C. Adam & P. Tannery, *Correspondance*, v. IV, juillet 1643–avril 1647, Léopold Cerf, Paris 1901.

⁵⁰ R. Descartes, *Listy do księżniczki...*, *List XII*, s. 46.

człowiek, ma dwa źródła. Jeśli cnota prowadzi do przyjemności (zadowolenia), można fałszywie sądzić, iż odczuwanie przyjemności potwierdza cnotliwy charakter czynu. Wola powoduje się nie wskazaniem rozumu, lecz odczuwanym lub spodziewanym zadowoleniem. Kant określiłby to mianem zewnętrznej, „patologicznej” determinacji woli. Drugim źródłem złudzeń może być zdeformowane lub całkowicie zafałszowane rozpoznanie zła jako dobra wskutek wpływu uczuć, które przedstawiają cele czy przedmioty ludzkich dążeń w sposób niewyraźny i przesadny, gdyż wpływają na wyobraźnię. Wola kieruje się ku temu, co niejednoznaczne, gdyż ma moc wykraczania poza granice dobra trafnie rozpoznanego przez rozum.

Należy zauważyć, iż sformułowanie: *mieć mocną i niezmienną wolę czynienia wszystkiego, o czym sądzimy, że jest najlepsze, i używania całej mocy naszego intelektu, by o tym trafnie osądzać* (*d'avoir une volonté ferme et constante d'exécuter tout ce que nous jugerons être le meilleur, et d'employer toute la force de notre entendement à en bien juger*) jest zbieżne z rzymską (justyniańską) definicją sprawiedliwości: „sprawiedliwość jest trwała i stałą wolą oddania każdemu tego, co mu się należy” (*iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuere*). Nie wydaje się to przypadkowe. Kartezjusz pragnie w ten sposób nawiązać do idei jedności cnót i *connexio virtutum*: mówi o cnocie w ogóle. Formuła Justyniana kładzie nacisk na wolę, jej stałość i niezmienność, gdyż jej brak prowadzi do niesprawiedliwości, czyli dowolności i arbitralności. Stałość i niezmienność woli ma źródło w rozumie, który rozpoznaje, co się komu należy. Kartezjusz rozumowi przypisuje zdolność osądzania (prawdziwego rozpoznania), co jest dobrem, i skłaniania woli do czynienia go. W ten sposób zbliża się do przypisania rozumowi funkcji prawodawczej, którą najpełniej wyrazi etyka Kanta.

Sposób pojmowania cnoty przez Kartezjusza wykazuje też wyraźne podobieństwa do ujęcia Arystotelesa, który określa wa-

runki, jakie musi spełnić postępowanie zgodne z cnotami. Nie tylko ma mieć pewne właściwości, lecz podmiot działania musi posiadać pewne dyspozycje: działać świadomie, na podstawie postanowienia, dzięki trwałemu i niewzruszonemu usposobieniu⁵¹.

Bezpośrednie nawiązanie do arystotelesowsko-scholastycznej koncepcji cnoty znajdujemy w liście z 15 września 1645 r.: [...] *mają rację w Szkole mówiąc, iż cnoty są nawykami*⁵². Istotnie, działanie zgodne z cnotą wymaga kierownictwa rozumu i wytworzenia nawyku (lepiej: przyzwyczajenia) – stałej dyspozycji do działania w określony sposób. Wytworzenie przyzwyczajenia wiąże się zaś z praktykowaniem cnoty zgodnie z formułą Arystotelesa, iż aby być sprawiedliwym należy postępować sprawiedliwie. Kartezjusz wprowadza do koncepcji związku cnoty z przyzwyczajeniem pewne modyfikacje. Nawiązując do analizowanego w *Medytacjach* problemu ciągłości wiedzy (prawdy raz odkryte nie tracą swej właściwości, mimo iż nie są w danej chwili ujmowane przez rozum, gdyż ich niezmienność gwarantuje prawdomówny Bóg, podtrzymujący w ciągłym istnieniu wszechświat w każdym momencie), Kartezjusz znajduje podstawę trafnego sądu o tym, co należy czynić w poznaniu prawdy (moralnej, czyli wiedzy teoretycznej o tym, co należy czynić) i w silnym przyzwyczajeniu, które utrwala wiarę, iż tak czynić należy. Podczas gdy dla Arystotelesa i jego scholastycznych kontynuatorów praktyka działania, powtarzanie czynów etycznych rodzi przyzwyczajenie, dla Kartezjusza utrwalenie przekonania o prawdziwości sądu o dobru i obowiązku jest jego źródłem.

Na koniec należy powrócić do poruszonego wcześniej problemu podmiotu moralnego w etyce Kartezjusza. Gdyby etyka ta była stoicka w duchu starej Stoi, wówczas można byłoby uznać, iż istnieje *iunctim* między koncepcją stoickiego mędrca, części

⁵¹ Arystoteles, *Etyka...*, 1105a30–1105b, s. 52.

⁵² R. Descartes, *Listy do księżniczki...*, List XIV, s. 56.

wszechświata i jego obywatela, żyjącego zgodnie z nakazami rozumu i świadomie wyzbytego z uczuć a koncepcją człowieka kartezjańskiego, umysłu czasowo i słabo powiązanego ze swym ciałem-maszyną. Lecz, jak wiemy, taka uproszczona interpretacja dualizmu Kartezjuszowego jest nietrafna. Człowiek Kartezjusza jest całością, która pozostaje w związkach z otaczającym go światem także za pośrednictwem swego ciała, a nie wyłącznie dzięki intelektualnemu oglądowi. Człowiek Kartezjusza nie jest samotnikiem, choć jest „osobą odrębną od innych”. Jest oczywiście częścią wszechświata, lecz także *tej ziemi, tego państwa, tej społeczności, tej rodziny, z którą jesteśmy złączeni siedzibą, przysięgą, urodzeniem*⁵³. Jest częścią wspólnoty przyczyniającą się do dobra wszystkich i doświadczającą z tego powodu przyjemności.

Inspiracją do takiego rozumienia człowieka dokonującego czynów moralnych było nie tylko chrześcijaństwo, lecz także rzymski stoicyzm, zwłaszcza w wersji Cycerona, którego pisma wykształceni ludzie średniowiecza i epoki nowożytnej poznawali już we wczesnej fazie edukacji. *Dla Cycerona bowiem – pisze J. Gajda-Krynicka – człowiek nie jest już wyizolowaną jednostką – bliżej nie zdefiniowanym „obywatelem świata”, dążącym do szczęścia indywidualnego, „postępującym” samotnie na drodze do doskonałości, nie angażującym się w sprawy życia publicznego, w sprawy innych ludzi. [...] jest przede wszystkim obywatelem rzymskim, obywatelem państwa*⁵⁴. Niewątpliwie Kartezjusz adaptuje do potrzeb swej etyki tę, głównie koncentrującą się na cnotach politycznych, wersję stoicyzmu, wyprowadzając z niej własną koncepcję podmiotu moralnego, który dzięki wspólnocie staje

⁵³ Tamże, s. 53–54.

⁵⁴ Ze wstępu J. Gajdy-Krynickiej do: Epiktet, *Encheiridion*, przeł. L. Joachimowicz, wstęp i opr. J. Gajda-Krynicka, Wydawnictwo Literackie, Warszawa 1997, s. 17. Podobne wątki można dostrzec u Seneki, na przykład w *Liście LXVI do Lucyliusza* (L. A. Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1961, s. 241).

się istotą zdolną do rozwinięcia rozumu rozpoznającego dobro własne, bliźnich i wspólnoty. Oczywiście dyspozycje do poznania dobra zostały mu przekazane przez Boga, lecz przez przykład i oddziaływanie ludzi oraz własny wysiłek rozumu i woli mogą się urzeczywistnić. W tym miejscu kończy się zadanie filozoficznej analizy problemów etycznych za pomocą naturalnego rozumu, a zaczyna się teologia moralna.

LITERATURA

Dzieła Kartezjusza:

Descartes R., *Discours de la méthode*, texte et commentaire par É. Gilson, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1947.

Descartes R., *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, przekład, słowo od tłumacza i przypisy W. Wojciechowska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1981.

Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora oraz rozmowa z Burmanem*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie oraz S. Swieżawski i I. Dąmbśka, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958.

Descartes R., *Zasady filozofii*, przekład, słowo od tłumacza i przypisy I. Dąmbśka, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001.

Descartes R., *Namiętności duszy*, przeł. L. Chmąj, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958.

Descartes R., *Listy do księżniczki Elżbiety*, przekład, wstęp i przypisy J. Kopania, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1995.

Oeuvres de Descartes, C. Adam & P. Tannery, *Correspondance*, v. IV, juillet 1643–avril 1647, Léopold Cerf, Paris 1901.

Opracowania:

- Alquié F., *Kartezjusz*, przekład i wybór pism Kartezjusza S. Cichowicz, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1989.
- Chevalier J., *Descartes*, Plon, Paris 1921 [wyd. 14 przejrane i poprawione 1937].
- Maritain J., *Trois réformateurs, Luther – Descartes – Rousseau*, Librairie Plon, Paris 1925.
- Rodis-Lewis G., *La Morale de Descartes*, Presses Universitaires de France, Paris 1957.
- Zanta L., *La renaissance du stoïcisme au XVI^e siècle*, Champion, Paris 1914.
- Ziółkowski A. M., *Filozofia René Descartes'a*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1989.

Inne:

- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, przekład, opracowanie i wstęp D. Gromska, Warszawa 1982.
- Charron P., *De la sagesse livres trois*, Simon Millanges, Bordeaux 1601.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska, K. Leśniak i W. Olszewski, opr. i przypisy I. Krońska, wyd. 4, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988.
- Du Vair G., *De la sainte philosophie, Philosophie morale des Stoïques*, éd. G. Michaut, Vrin, Paris 1945.
- Epiktet, *Diatryby, Encheiridion z dodaniem Fragmentów oraz Gnomologium Epiktetowego*, przeł. i opr. L. Joachimowicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1961.
- Epiktet, *Encheiridion*, przeł. L. Joachimowicz, wstęp i opr. J. Gajda-Krynicka, Wydawnictwo Literackie, Warszawa 1997.
- Kuniński M., *Osobowość w miejsce cnoty. O upadku etyki i polityki*, [w:] *Cnoty polityczne – dawniej i obecnie. Moralne źródła po-*

- lityki, pod. red. R. Piekarskiego, Gdańskie Towarzystwo Naukowe, Gdańsk 1997.
- Lagrée L., *Juste Lipse et la restauration du stoicisme: Étude et traduction des traités stoiciens de la constance, Manuel de philosophie stoïcienne, Physique des stoiciens*, Vrin, Paris 1994.
- Lipsius J., *De Constantia Libri Duo, Qui alloquium praecipue continent in Publicis malis*, wyd. 1, Plantin, Antwerpia 1584.
- MacIntyre A., *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, przekład, wstęp i przypisy A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996.
- Montaigne M. de, *Próby*, przeł. T. Żeleński (Boy), Wydawnictwo Literackie, Kraków 1996.
- Pascal B., *Myśli*, przeł. T. Żeleński (Boy), w układzie według wydania J. Chevaliera, przygotował do druku M. Tazbir, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1968.
- Seneca L. A., *O życiu szczęśliwym*, [w:] tegoż, *Dialogi*, przeł. L. Jochimowicz, Zys i S-ka, Poznań 1996.
- Two Bookes of Constancie Written in Latine by Iustus Lipsius*, Englished by Sir J. Stradling, Edited with an Introduction by R. Kirk, Rutgers University Press, New Brunswick 1939.